

Sobre la densidad social del mito

Notas para una lectura sociológica del tema ⁽¹⁾

Myriam Mitjavila

El trabajo que se presenta a continuación tiene por cometido discutir algunos parámetros conceptuales del abordaje de los mitos sociales en áreas parciales de las ciencias humanas. Específicamente, se procurará relevar elementos de interés para la construcción de objetos sociológicos en torno a las relaciones entre mito y tejido social.

Sin pretensiones de exhaustividad en términos de autores y de enfoques, el tratamiento del tema se mantiene en un deliberado nivel de abstracción, empleándose referencias empíricas exclusivamente con fines ilustrativos.

El análisis parte de una perspectiva menos preocupada con la definición conceptual y las traducciones empíricas de la noción de mito que con sus potencialidades como espacio analítico. Partiendo del reconocimiento de la complejidad del tema, se ensaya una descomposición del mismo en algunas de sus dimensiones más relevantes.

La perspectiva adoptada se inscribe, en primer lugar, en una preocupación de carácter general sobre el papel del pensamiento y las narrativas míticas en la expresión, producción y reproducción del mundo simbólico. En segundo lugar, apunta a registrar algunas derivaciones para la investigación de las relaciones entre saber y mito en las sociedades complejas.

La densidad social del mito: algunos parámetros

La problemática del mito, especialmente en lo referente a sus conexiones con la vida social, experimentó históricamente diversas aproximaciones por parte del pensamiento erudito. Su constitución en objeto de estudio para las ciencias humanas llega hasta nuestros días exhibiendo las marcas fundacionales de una tradición iluminista más preocupada con lo "real" y lo "verdadero" de las estructuras y agentes sociales que con lo "ilusorio" y "quimérico" de sus expresiones míticas, imaginarias, subjetivas (Baczko, 1984:13).

Al interior de la sociología, la revalorización de temas de naturaleza sociosimbólica suele mostrar un comportamiento cíclico como

MYRIAM MITJAVILA

Candidata a Doctora en Sociología en la Universidad de San Pablo. Socióloga, Asistente Social. Investigadora y docente de la Facultad de Ciencias Sociales (Departamento de Trabajo Social y Departamento de Sociología), Universidad de la República.

-
1. Traducción de Myriam Mitjavila "Sobre la densidad social del mito", de su autoría. *Plural. Revista del Programa de Pos-graduación en Sociología de la Universidad de San Pablo*. 1er. Semestre de 1994, N°1, pp. 87-105.

fruto de las tensiones paradigmáticas constitutivas de su configuración disciplinaria (Ianni, 1990: 15-30). No obstante, es a partir de los años 80 que se consolida la pretensión de una ruptura significativa con aquella tradición intelectual, sentando las bases de una nueva percepción de lo social. En rigor, se trata de una transformación del discurso sociológico que tiene claros referentes en procesos sociales contemporáneos.

En efecto, en el propio desarrollo de las sociedades complejas pueden hallarse las claves de un vigoroso cuestionamiento y de una generalizada revisión de los denominados paradigmas de las ciencias sociales. Se asiste a la inauguración de un doble proceso social: homogeneización universalizante y reduccionista de la subjetividad por un lado, y fragmentación o "ruptura de las territorialidades humanas tradicionales" por otro (Guattari, 1987:181; 1992:15). Se configura un contexto que favorece el procesamiento de un *insight* en las ciencias sociales que tiene por resultado más inmediato un fuerte reconocimiento del papel de lo simbólico en el relevamiento de la multiplicidad de expresiones de lo cultural. Entre otras manifestaciones, esa perspectiva implica que nuevas categorías como la de *imaginario* ganen terreno en los discursos de varias disciplinas (sociología, socioanálisis, psicociología, antropología, historiografía, etc.) y orienten sus análisis sustituyendo conceptos tradicionales, tales como los de *cultura*, *representación*, *valor* e *ideología* (Arruda, 1993:50-53).

La renovación del interés sociológico por el mito puede ser interpretada en este nuevo cuadro de las ciencias sociales, del cual la perspectiva que aquí se adoptará será en gran medida tributaria. Con todo, conviene hacer explícita la importancia del diálogo con el acervo teórico intradisciplinario de tal suerte que permita evaluar las potencialidades y limitaciones de conceptos clásicos de cara a las nuevas exigencias interpretativas, así como apuntar al ejercicio de apropiaciones críticas

que no redunden en un mero recambio de palabras y sí en el desarrollo de la capacidad de relevar una red de significaciones en un universo cada vez más culturalmente diferenciado (Arruda, 1993:53). Es un desafío para la búsqueda de las conexiones entre los problemas transportados por la experiencia mítica y la red social que le atribuye significado (Arruda, 1986:23); es una invitación que revitaliza la tradicional tarea de establecer las correlaciones funcionales entre el pensamiento y la estructura social en términos de un enfoque que, como lo definía R. Bastide (1960: 8) hace más de treinta años, corresponde a una sociología pluralista y de la discontinuidad.

La proposición de carácter más general que orienta este trabajo sostiene que la fecundidad del estudio sociológico del mito está en gran medida condicionada por la capacidad teórica y empírica para relevar, problematizar, descomponer e interpretar la *densidad social del mito*. Entiendo por tal la configuración en su interior de un conjunto de atributos sintácticos y semánticos que lo convierten en un privilegiado portador de significaciones sociales y, al mismo tiempo, en un tipo de discurso que, en función de sus características enunciativas, morfológicas, se cierra sobre sí mismo, resistiendo todo análisis.

La aparente simplicidad de las construcciones míticas pudo haber contribuido al desarrollo de cierta tradición analítica que más bien opacó su verdadera densidad. Ciertamente, el mito suele hacer una economía que consiste en eliminar la complejidad de los actos humanos confiriéndoles la simplicidad de las esencias, organizando un mundo sin contradicciones, un espacio donde las cosas parecen significar por ellas mismas (Barthes, 1982: 5).

Efectivamente, ese es el mundo que no han conseguido trascender la mitología comparada y la cultura comparativa de corte frazeriano, más atentas al vocabulario del mito que a su sintaxis, descifrando sus componentes literalmente, convirtiendo a los símbolos en esen-

cias susceptibles de ser traducidas por ellas mismas. El resultado es más o menos obvio: un impresionante volumen de material empírico y un legado de discutibles generalizaciones descontextualizadas (Bourdieu, 1984:12-13).⁽²⁾

Sin embargo, detrás de su apariencia de simplicidad, se esconde una densidad, una complejidad que suele dificultar la percepción de la indiscutible omnipresencia del mito, aún en las sociedades complejas del mundo contemporáneo. El mito está presente en los más insospechados ámbitos de la cultura, como aquellos que se autodefinen por atributos opuestos a los del pensamiento mítico, del los cuales la ciencia sería un ejemplo (Cassirer, 1976: 24; Kolakowski, 1990: 9-11).

Bajo esas condiciones, plantearse aprehender en sí misma la esencia del mito no es viable, en la medida que la significación movilizada por los mitos, al decir de Lévi-Strauss (1985: 258, citado pro Arruda, 1986: 25), "no existe en el absoluto". Este es el tipo de argumento por el cual no se optará emprender aquí una definición del mito en sí mismo y sí una problematización de su presencia en las sociedades complejas. Es una presencia no inmediata, compleja; ella está históricamente construida; es una construcción colectiva, configura un tipo de lenguaje o habla; representa un tipo de conocimiento o saber; permea las prácticas sociales; tiene una dimensión institucional; todo lo cual derivaría en la virtual atribución al mito de funciones sociales significativas. Considerar algunas de esas propiedades se presenta como un momento analítico necesario a los fines de la presente exploración.

1. Mito e historia: una relación difícil

La relación entre mito e historia puede concebirse en dos sentidos. Por una parte, el mito es histórico, en la medida que no es eterno y su existencia no puede derivarse de la naturaleza de las cosas (Barthes, 1982:132); él es un producto de la historia. Está siempre enraizado en alguna forma de realidad histórica, aunque las construcciones legendarias en él contenidas no guarden correspondencia con la realidad objetiva. En verdad, la correspondencia se establece no necesariamente entre realidad factual y componentes semánticos de la formulación mítica, y sí necesariamente entre ésta y las circunstancias históricamente delimitadas en las que surge.⁽³⁾

Por otro lado, existe un segundo sentido que vincula lo histórico y lo mítico, y tiene que ver con la participación del mito en la producción de la historia. Evidentemente, este segundo aspecto es más problemático, como lo demuestra R. Bastide (1960) al proponerse una revisión crítica de los conceptos de *mito* y *utopía*, desde el punto de vista del papel creador de ambos en relación a la historia. Para este autor, independientemente de la dirección ideológica que puedan contener,⁽⁴⁾ ambos términos dan cuenta de una misma forma de pensamiento. En las utopías están contenidos arquetipos míticos porque ellas representan el núcleo sobreviviente, en las sociedades altamente diferenciadas, de una conciencia mítica

2. Según Leszek Kolakowski (1990:19) a esa categoría pertenecerían intentos como el de Mircea Eliade (1989:97) de demostrar que los mitos particulares serían concreciones espacio-temporalmente determinadas por el mito arquetípico común de la conciencia mítica. Tal procedimiento, de dudoso estatuto científico, merecería sí atención como componente intramítico del discurso antropológico

3. Esta cuestión está claramente expuesta en el análisis de Raoul Girardet (1987) sobre la génesis de los mitos políticos modernos, en particular, en lo relativo a la adecuación entre los rasgos biográficos de las figuras políticas y las necesidades de la sociedad en un momento dado de su historia.

4. Para Mannheim (1950: 194), son utopías "(...) *todas las ideas que trascienden una situación (que no son solamente la proyección de nuestros deseos) que tiene, en alguna medida, el poder de transformar el orden histórico social existente.*" Considera, además, que el mito no es forzosamente un instrumento de subversión social, como lo demuestra la existencia de mitos conservadores (del cual podemos decir que el mito

que no consiguió resistir la desintegración de esas sociedades en grupos rivales. Las utopías, continúa Bastide, como en las formas cristalizadas de los mitos, contienen "modelos" que deben inspirar el comportamiento humano, con la diferencia de que estos modelos son contruidos en un clima de racionalidad que censura toda suerte de pulsión mística.

De cualquier forma, lo que suele introducir elementos de confusión en este terreno, sobre todo para el observador que confunde el *tiempo narrado en el mito* con el *tiempo productor del mito*, es la propia presentación de la temporalidad en la narrativa mística. El relato místico suele presentarse como ahistórico en su estructuración: instaure un tiempo que no es cronológico sino primordial (Elíade, 1989: 32), tiempo que es el de los acontecimientos míticos. El establecimiento de contornos temporales pasa a estar condicionado por el hecho de estar contenidos de manera no evidente en el mito, tanto el dominio del pesar, de la angustia presente que construye el mito, como la esperanza y su proyección en una visión del futuro o en una evocación del pasado. ⁽⁵⁾ En esa dirección se inscribe la afirmación de Durkheim de que los mitos "*son una explicación de lo presente mucho más que una historia*" propiamente tal (1937:183). Esa observación remite, sin duda, a las circunstancias propias del

espacio social en el cual el mito se cristaliza y circula.

2. *El espacio social de la construcción mística*

Existe actualmente suficiente consenso como para afirmar la importancia de las bases sociales del pensamiento místico. En particular, fueron los análisis de tipo estructural los que con Lévi-Strauss inauguraron una lectura metódica, elaborada, de las correlaciones entre mito y organización social. Empleando la metodología expuesta por dicho autor en *The Structural Study of Myth* (1958), R. da Matta (1973: 19-20) muestra el papel del espacio social en la génesis y en la estructuración del mito, especialmente a través de la presencia de categorías sociales (sexuales y de parentesco) en una narrativa que reproduce los significados sociales de las mismas, otorgándoles, al mismo tiempo, nuevas connotaciones.

En relación a las sociedades complejas, la aprehensión de lo social contenido en el mito se torna más compleja, en virtud del carácter diferenciado, fragmentario y conflictivo de ese tipo de contexto. Se hace necesario, entonces, plantear, por lo menos, dos clases de preguntas: (i) ¿cuáles son los principales problemas y mecanismos que intervienen en la producción y difusión de mitos en las sociedades modernas?, y (ii) ¿qué tipo de narrativa resulta y cuál es el tipo de material que ella nos ofrece para un análisis sociológico?

Respecto a la primera de las interrogantes, resulta interesante observar el relativamente amplio acuerdo existente entre investigadores acerca de la relación entre la emergencia de mitos y la irrupción de crisis, desequilibrios o tensiones en la sociedad (Elíade, 1973: 135; 1989:11), funcionando como pantallas sobre las cuales los grupos proyectan sus angustias colectivas (Girardet, 1987:179). Pero, aquí comienza a instalarse un territorio poco explorado en lo que concierne a las sociedades altamente diferenciadas. Esto se debe, fundamen-

de la raza en la Alemania hitleriana constituye un ejemplo paradigmático). Por su parte, Sorel (1972: 32) valoriza el mito porque condena la utopía: el mito es supraintelectual, mientras que la utopía es un sistema racional; al tiempo que los mitos, siendo inmunes a los argumentos racionales, expresan "la voluntad de un grupo que se prepara para la lucha".

5. Más estrictamente, existirían pocas representaciones del pasado que no desemboquen en una cierta visión futura, así como pocas de éstas no se apoyen en referencias al pasado. Contemporáneamente, movimientos contestatarios como el ecologista muestran una considerable riqueza de ambigüedades, fruto de la confluencia de una voluntad progresista con referencias ancladas en el pasado (R. Girardet, 1987: 104).

talmente, a los énfasis diferenciales colocados por quienes estudiaron el tema, en combinación con un reducido volumen de investigaciones de campo. Entre los factores que impulsarían la creación de mitos, se destacan condiciones relativas a las necesidades de institucionalización de cambios sociales (Sagrera, 1969:73), a la expresión de relaciones de conflicto entre clases o grupos sociales (Girardet, 1987: 180), al desarrollo de tensiones anómicas (Cassirer, 1976:297), y a las crisis de legitimidad en los sistemas políticos (Girardet, 1987: 180), por mencionar algunas de las más importantes.

Ahora bien, tal diversidad de orígenes en la constitución de mitos contemporáneos parece estar claramente organizada por dos elementos comunes: la naturaleza siempre colectiva y, generalmente, societaria de las construcciones míticas, por una parte, y su efervescencia en circunstancias de amenaza o rupturas en los procesos de identificación que operan en la base de la conciencia colectiva (Girardet, 1987:180). Como señala Girardet (1987:181), los mitos poseen una lógica coercitiva que responde a una función de reestructuración de los lazos que unen lo individual y lo colectivo, lo mental y lo social. Consisten, asimismo, en instrumentos de reconquista de una identidad comprometida y de construcción de una cierta forma de realidad social. En ese sentido, Castoriadis (1986: 229, citado por Yannuzzi, 1988: 15) plantea que el mito *"es esencialmente una manera por la cual la sociedad inviste con significaciones al mundo y a su propia vida en el mundo –un mundo y una vida que sería de otra manera, con toda evidencia, privada de sentido."*

A los dos rasgos arriba mencionados, podría agregarse un tercer elemento proveniente del espacio social y que permite entender los mitos como construcciones contradictorias y, en esa medida, mucho más móviles que lo que su apariencia discursiva permite pensar: el mito representa, en las palabras de Girardet (1987: 73), "una encurcijada del imaginario",

en la cual se juntan aspiraciones e intereses diversos y hasta contradictorios. Así, por ejemplo, la figura de Napoleón Bonaparte, según los momentos y los medios, encarnó al mismo tiempo el orden y la aventura, el mesianismo revolucionario en marcha y el principio de autoridad restaurado. Más aún, el proceso de construcción de los mitos es, en alguna medida, dialéctica: en y por el rechazo a valores que provocan el malestar del presente, se define el protagonismo de los que el mito transporta.

El mito no es, pues, una construcción inmóvil, sino que, por el contrario, se erige por y en la diversidad del tejido social; el mito circula en el espacio social. Como sostiene Barthes (1982:169–170), el mito madura porque se expande, pudiendo comportar una geografía y una historia propias, en las cuales es posible identificar sus "zonas de implantación". Fuera de contexto, los mitos se extinguen o se transforman en literatura, como lo observa Bastide (1960a: 337) al sostener que *"el empobrecimiento de los mitos africanos no procede de un verdadero olvido de tipo psicológico, provocado por el desgaste del tiempo, sino de la ausencia de puntos de referencia a que dirigir los recuerdos. No es, pues el desgaste, sino el cambio de la sociedad el que explica la pérdida de las imágenes"*.

En cuanto a la segunda de las interrogantes arriba formuladas, esto es, en torno a la clase de material que los mitos originados en ese tipo de condiciones sociales nos ofrecen, se repite de alguna manera, un trazo ya registrado en el curso de este análisis. Así como el mito, siendo una construcción primordialmente histórica, se autoconcebe en términos ahistóricos, así también, siendo él una respuesta a las consecuencias a veces devastadoras del conflicto, de las diferencias, de las contradicciones sociales, se manifiesta en términos absolutamente opuestos a éstas. Ciertamente, los mitos tienden a exhibir la representación de un espacio social reducido, obligatoriamente cerrado sobre sí mismo, cohesionado, impidiendo por esa

vía la introducción de cualquier elemento de ruptura o contradicción. El mito de la Edad de Oro, presente en las culturas de movimientos comunitarios autoconcebidos como émulos de la Edad Media, presenta, como tantos otros basados en el culto de tiempos pretéritos, un mundo lleno de sueños de "pureza", "autenticidad", "armonía", "inocencia", "orden" y en el cual el tiempo no transcurre, está cristalizado (Girardet, 1987:128-129).

Efectivamente, ese es el tipo de universo semántico que caracteriza al mundo mítico: limitado, cerrado a cualquier tipo de amenaza de introducción de disonancias cognitivas. Si la lectura sociológica del mito dependiera exclusivamente del material proporcionado por el contexto social y de su semántica aprisionada arquetípicamente, se plantearía una situación de considerable limitación heurística. Pero, felizmente para nosotros, los mitos no son sólo contenido, ellos son también pura forma. En las regularidades de su sintaxis y en el tipo de conocimiento que transportan pueden hallarse algunas claves de su significación social.

3. *El mito como lenguaje*

Van der Leeuw (1948:404) reconoce que el mito *"no es ni una especulación, ni un poema, ni una explicación primitiva del mundo, ni una filosofía en ciernes, aunque el mito pueda ser todo eso y efectivamente lo sea más de una vez. Es una palabra que, repitiéndose, posee una fuerza decisiva."*

Esa fuerza reside en un sistema de comunicación y, por eso, una forma, un modo de significación (y no una idea, concepto, ni objeto). Es una forma capaz, como expuse anteriormente, de asumir límites históricos y condiciones de funcionamiento. Pero, como lo propone Barthes (1982:131), el mito no se define por el objeto del mensaje, sino por la manera como lo profiere, siendo sus límites formales y de ninguna manera sustanciales. El mito es un habla, entendida como la unidad

o la síntesis significativa de la que es portador.

La preeminencia de la sintaxis no es un hecho arbitrario o natural, sino que encuentra sus fundamentos en las condiciones sociohistóricas en las cuales el mito emerge y se desarrolla. El mito es una objetivación de la experiencia colectiva que, al igual que el arte y la religión, transforma lo simbólico en "obras" (Cassirer, 1976: 62-63). Y ocurre que estas obras o condensaciones del habla deben cumplir con reglas de enunciación que garanticen el pasaje de un estado cerrado o mudo del objeto mítico a otro oral y abierto a la apropiación social (Barthes, 1982: 131). En otras palabras: el mito debe estructurarse a través de un habla capaz de operar como si la imagen provocase naturalmente el concepto, de forma de asegurar su alcance vinculante a nivel colectivo. Un ejemplo de ese tipo de exigencia sintáctica puede apreciarse en la tendencia lenta pero universal del pasaje de las categorías externas y espaciales a las subjetivas y temporales en las narrativas de los mitos modernos (Lévi-Strauss, 1963: 219).

En ese sentido, podría decirse que un buen mito es aquel que con una economía de recursos del lenguaje consigue explicar, justificar, de algún modo decir, acontecimientos, aspiraciones, deseos colectivos o cualquier otro elemento central al proceso de mitologización bajo condiciones de apropiabilidad social. Esto implica la constitución del mito como *metalinguaje*, es decir, convierte a la lengua en su propio objeto: a través de la forma consigue apartar la riqueza de su significación original, empobreciéndola y manteniéndola a su propia disposición (Barthes, 1982: 134-141). Pero la lengua permanece intrínseca al mito, dotándolo de forma. Todo este mecanismo ha sido resumido por Lévi-Strauss (1962: 29, citado por da Matta, 1973: 29) como la operación *bricolage* ⁽⁶⁾, que supone la utilización de elementos *"cuyas combinaciones posibles están limitadas por el hecho de que fueron tomadas en préstamo"*

del lenguaje, donde ya poseen un sentido que restringe su poder de maniobra".

Este perfil sintáctico de las construcciones míticas resulta indisociable del tipo de conocimiento sobre el mundo social del cual es portador el mito, cuestión que se abordará a continuación.

4. *El problema del conocimiento en el mito*

Todo mito es portador de algún tipo de saber; sin embargo, los mitos son imperfectibles e indiscutibles por ser inmunes a pérdidas y adquisiciones cognitivas sobre la base de argumentos racionales (Barthes, 1982: 150). Como afirma Kolakowski (1990: 9), no corresponde convencer al mito, pues no pertenece al ámbito del entendimiento analítico. Cuando un mito se transforma o muere (pudiendo ser sustituido por otro), se debería, fundamentalmente, a su pérdida de capacidad para representar nuevas aspiraciones o necesidades del cuerpo social ⁽⁷⁾.

El tipo de saber contenido en los mitos es el que corresponde a un "habla despolitizada" (Barthes, 1982: 155-153), definida como la construcción de una imagen naturalizada del mundo real. El mito se presenta como un habla inocente, no porque se proponga esconder sus intenciones, sino porque éstas son naturalizadas. *Transformar la historia en naturaleza* constituye el principio fundamental del pensamiento mítico.

Esa consideración no implica en modo alguno olvidar que todo el universo mitológico contiene un sistema de valores. Pero ocurre que el consumidor del mito lo considera un sistema de hechos y no un sistema semiológico. Esto me conduce a pensar en el interés que puede revestir la consideración del pensamiento mítico como una *modalidad social de certidumbre*. Se trataría de trasladar a este terreno

un objeto de reflexión de la filosofía, con la finalidad de indagar las correspondencias entre espacio social y condiciones de validación de un discurso (L. Pinto, 1984:107). La preocupación aquí se orienta a reflexionar sobre los soportes de los mitos al interior de los universos simbólicos. Es una proposición que, en el marco de este trabajo, sólo pretende indicar una orientación analítica y que merecería en otro momento una mayor profundización.

5. *Sobre las funciones sociales del mito*

Para Barthes (1982:138) la unidad y la coherencia del mito provienen de su función, la cual tiene una doble dimensión: designa y notifica, esto es, el mito hace comprender e impone algo.

Corrientemente, se acepta que una de las funciones del mito es revelar modelos portadores de una significación del mundo y del lugar de los sujetos en él. (Eliade, 1989: 163). El modelo que proporciona el mito contiene en su propia enunciación condiciones favorables para el desarrollo de adhesiones, puesto que cuenta como verdadero algo que "ya fue hecho" y que, por lo tanto, no debe rendir cuentas acerca de su carácter real, verdadero y eficaz (Eliade, 1989:159). Los mitos suelen tener fuertes componentes sacros, aún en sus versiones más modernas y secularizadas. Más específicamente, el mito se considera a sí mismo una historia sagrada, atributo que favorece aún más su conversión en modelo ejemplar (Eliade, 1973: 19).

Los componentes de cada modelo están marcados por el contexto factual —histórico y social— en que se desarrolla el mito y, especialmente, por los sistemas de valores, tipos de mentalidad y modelos de autoridad que colectivamente logran imponerse. Girardet (1987: 83) propone al respecto el ejemplo del ideal de regeneración moral que marcó los comienzos de la III República en Francia en torno a los ejes significativos de comando militar y de magisterio moral, y su encarnación en la persona del

6. El *bricoleur*, en oposición al ingeniero, es aquel que opera sin un plan, construyendo sus instrumentos con pedazos de cosas hechas con otros fines.

mariscal Pétain. En esa dirección, puede registrarse la habitual exaltación de valores comunitarios (Girardet, 1987: 120) en las construcciones míticas, en tanto reconocimiento de una forma privilegiada de sociabilidad. Esto obedecería, en gran medida, a búsquedas de reestructuración de identidades comprometidas en el marco de procesos de desintegración social.

Esta oferta de modelos contenida en las construcciones míticas representa, desde el punto de vista del sujeto individual, la posibilidad de percibir en ellos el reducto de la propia identidad, reafirmandose en el espacio social con la certeza de poseer un referente especular de sí (Arruda, 1986: 20). No obstante, importa destacar que los sujetos no mantienen con el mito relaciones de verdad, sino de utilización. Recordar esta condición tiene la ventaja de relativizar el impacto del mito, en términos de una penetración no uniforme en el espacio social, de acuerdo con los diferentes microclimas que coexisten en su interior (Barthes, 1982: 168–169).

La funciones identitarias convierten al mito también en potencia movilizadora: el mito constituiría un instrumento de reconquista de identidades comprometidas, fundamentalmente en torno a manifestaciones del imaginario social en las que emergen nuevas formas de organización comunitaria, nacidas en el seno de la propia sociedad global y, las más de las veces, opuestas a ella (Girardet, 1987: 183–184). En ese aspecto, Reszler (1981: 94, citado por Yannuzzi, 1988: 11), parafraseando a Marx, destaca en el mito la capacidad para "*magnificar las nuevas luchas, exagerar en la imaginación la tarea a cumplir, reencontrar el espíritu de la revolución, he aquí la función histórica del mito político*".

Pero, en términos generales, la consideración funcional del mito tiende a privilegiar su papel en términos de cohesión social, de integración, de control, a través de un lenguaje que interpela imperativamente a los sujetos. Cabe preguntarse, entonces, en qué medida, hasta qué punto, los mitos juegan, en el seno de las

sociedades complejas, el papel de *operadores homogenizantes* en diferentes dominios fácticos y simbólicos de la vida social. En el juego de tendencias simultáneas —como señalé anteriormente— y articuladas a la homogeneización y heterogeneización de lo social, el pensamiento mítico parece tornarse cada vez más polisémico y, al mismo tiempo, conservar la misión de atender las heridas más profundas que las consecuencias de esas tendencias introducirían en el tejido social.

Consideraciones finales

Aunque de naturaleza exploratoria, el ejercicio hasta aquí emprendido de desmontaje y discusión de componentes claves de la problemática del mito, permite identificar algunos puntos de interés para la investigación sociológica. Se trata de cuestiones privilegiadas por una mirada selectiva del tema, en conformidad con los objetivos planteados en la introducción de este documento. Ellas son:

- A. *Sobre la construcción de objetos de interés sociológico a partir de la problemática del mito.* El campo de las construcciones míticas constituye un lugar privilegiado para el análisis de estructuras y procesos socio-simbólicos. Tiene la virtud de constituirse en instancia simbólicamente estructurada, pero con la ventaja de no contener sólo símbolos: es portadora también de elementos fácticos y cumple funciones instituyentes respecto a formas significativas de acción social. Estos son fundamentos suficientes para estudiar en las narraciones míticas, por ejemplo, ciertas expresiones del imaginario social (en sí mismo inaprehensible), en la acepción del término concebida por Castoriadis (1982: 154–159).
- B. *Sobre tareas de la sociología del conocimiento en torno a las narraciones míticas.* El mito proporciona un sustrato sintáctico privilegiado para el estudio de las conexiones entre lo simbólico y el tejido social en la producción y reproducción de saberes

en general y, particularmente, de lo que oportunamente mencioné como *modalidades sociales de la certitudumbre*. Indagar las relaciones entre éstas, sus contextos socio-históricos de validación, y su papel en la orientación de las prácticas sociales informa sobre un promisorio territorio para la investigación.

- C. *Sobre los múltiples registros que ofrece el análisis del mito*. Las producciones míticas tienen la doble capacidad de operar como variables dependientes (productos socialmente determinados) e independientes (factores socialmente determinantes). El estudio de lo mítico puede igualmente abrir registros macro y micro sociales. La combinación de estas posibilidades estaría abriendo diferentes perspectivas de análisis (entre otras que no se están considerando aquí), según se puede apreciar en el siguiente cuadro de objetos que apenas ilustran sumariamente la idea:

Nivel de Mito como variable

análisis

Independiente

Macro Papel del mito en Determinaciones

construcción de movimientos sociales, políticos, culturales (ej.: nacional-socialismo).

Dependiente

macrosociales de mitos (ej.: mito del Estado).

Micro Papel del mito en Bases sociales

en universos simbólicos y prácticas de sujetos individuales, grupales y grupales organizacionales

de narrativas míticas en sujetos individuales, y organizacionales.

- D. *Sobre orientaciones teórico metodológicas*. La significación social de los mitos no reside únicamente en las dimensiones estruc-

tamente simbólicas que comporta. *Lo mítico se instala y se desarrolla en la propia acción social*. Tradicionalmente esto conduce a indagarlo en el campo ritual, en tanto el rito representa el momento de afirmación del mito. Lo ritual se desarrolla dentro de cuadros de sociabilidad específicos (Nisbet, 1977: 92-102). Valor en sí misma, y esencialmente forma (Simmel, 1977: 425-478), la sociabilidad es el soporte por excelencia de los comportamientos ritualizados y de la homogeneización de los valores sociales. En esa dirección, la investigación empírica tiene la posibilidad de hacer aportes relevantes.

- E. *El mito: ¿objeto real o categoría analítica?*

En función de todo el análisis precedente, podría concluirse que ni una ni otra representan opciones antagónicas; existirían ciertas narrativas con patrones similares de enunciación capaces de configurar, en términos reales, lo que suelen llamarse mitos; también sería igualmente útil concebir un modo mítico de construir discursos. En cualquier caso, parece razonable sostener que lo mítico representa un *espacio analítico*, es decir, un campo de objetos que dan cuenta de ciertas construcciones típicas de expresión, y circulación del mundo simbólico y del imaginario.

- F. *Análisis sincrónico vs. abordaje diacrónico del mito*. Sobre todo cuando lo mítico es tratado como variable dependiente, la consideración de los factores históricos parece ineludible. Metodológicamente, se plantea aquí el problema de las mediaciones que introducen las fuentes de información en la reconstrucción de las narrativas míticas (problema típico de la antropología en las sociedades no complejas (Lévi-Strauss, 1981: 17-25)), cuya configuración no es contemporánea del investigador. En cualquier caso, la opción depende de la constitución del objeto de estudio.

G. *Sobre la interdisciplinarietà*, no como fórmula, sino como condición de posibilidad de tratamiento de ciertos temas. En el campo del mito, aunque no solamente en él, la sociología necesita mantener un diálogo con aquellas disciplinas que lograron establecer un cierto cuerpo de conocimientos y de reflexión, como sería el caso de la semiología, la filosofía, la antropología, y el psicoanálisis. Usando la expresión de Dumezil, se trata de situarse en varios "laboratorios de síntesis". que inspiren la apropiación y la elaboración de nuevos instrumentos de análisis.

Bibliografía

- Arruda (M), (1986) *Mitologia da Mineiridade. O imaginário Mineiro na vida Política e Cultural do Brasil*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.
- _____ (1993) "A construção imaginária de Minas Gerais: dimensões literárias". En *O imaginário em terra conquistada*. Textos CERU, 2a. série nº 4: 45-74.
- Baczko (B), (1984) *Les imaginaires Sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*. Paris, Payot.
- Barthes (R), (1982) *Mitologías*. Sao Paulo, Difel.
- Bastide (R), (1960) "Mythes et Utopies". En *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXVIII: 3-12.
- _____ (1960a) *Les religions afrobrésiliennes. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris, PUF.
- Bourdieu (P), (1984) *Le sens pratique*. Paris, Ed. de Minuit.
- Cassirer (E), (1976) *O mito do Estado*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Castoriadis (C), (1982) *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Durkheim (E), (1937) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Ed. Alcan.
- Eliade (M), (1973) *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama.
- _____ (1989) *Origens. História e sentido na religião*. Lisboa, Ediçoes 70.
- Girardet (R), (1987) *Mitos e Mitologías Políticas*. Sao Paulo, Cía. das Letras.
- Guattari (F), (1987) *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Sao Paulo, Brasiliense.
- Ianni (O), (1990) "A crise de paradigmas na sociología". *Cuadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, Nº 20, Campinas, Unicamp.
- Kolakowski (L), (1990) *La presencia del mito*. Madrid, Cátedra.
- Lévi-Strauss (C), (1962) *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de France.
- _____ (1963) *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon.
- _____ (1981) *Mito e significado*. Sao Paulo, Ediçoes 70.
- _____ (1985) *La Potière Jalouse*. Paris, Plon.
- Mannheim (K), (1950) *Ideologia e Utopía*. Porto Alegre, Ed. Globo.
- Matta (R), (1973) *Ensaio de antropologia cultural*, Petrópolis, Vozes.
- Nisbet (R), (1977) *La formación del pensamiento sociológico, Volumen 2, Buenos Aires, Amorrortu*.
- Pinto (L), (1984) "C'est moi qui te le dis". *Les modalités sociales de la certitude*. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Nº 52-53: 107-108.
- Reszler (A), (1981) *Mythes politiques modernes*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Sagrera (M), (1969) *Mitos y sociedad*, Barcelona, Labor.
- Sorel (G), (1972) *Réflexions sur la violence*, Paris, Ed. Marcel Rivière et cia.

Van der Leeuw (G), (1948) *La religion dans son essence et ses manifestations. Phenomenologie de la religion*. Paris, Payot.

greso de la Asociación Latinoamericana de Sociología", Montevideo, (mimeo).

Yannuzzi (M), (1988) "La función social del mito. Ponencia presentada al XVII Con-

Resumen

El artículo tiene por objetivo proponer algunos parámetros para el análisis sociológico del mito en la sociedad contemporánea. Se parte de una breve revisión del tema en el cuadro actual de las ciencias sociales, identificando posteriormente sus potencialidades como espacio analítico relevante para la elaboración de teoría sociológica. En este sentido, se indagan, por un lado, las relaciones entre mito, historia y espacio social; por otro lado, las construcciones míticas como un tipo de conocimiento o saber. El artículo concluye con algunas reflexiones sobre orientaciones teórico-metodológicas para el desarrollo de investigaciones en esta área temática.